مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /ديسمبر٢٠٢١م)

استقبال ابن حزم للمنطق الأرسطي

الدكتور ماهر بن عبد العزيز الشبل
أستاذ مساعد بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم
m.alshebl@qu.edu.sa

ملخص البحث. كان الموقف من المنطق إجمالاً يتمثل في اتجاه متبني للمنطق ومنافح عنه وهو ما يمثله الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، واتجاهٌ آخر رافض للمنطق وناقد له يمثله علماء السلف وعموم متقدمي النظار والمتكلمين، إلى أن جاء ابن حزم في القرن الخامس الهجري فنظر في المنطق فوجده يتضمن قواعد استدلالية عقلية لا يختلف عليها العقلاء فانتصر للمنطق ورام تفعيله في العلوم الشرعية، وعن هذا ألف كتابه "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية".

وفي هذا البحث الموجز أردت أن أقف ملياً مع دوافع ابن حزم التي جعلته يؤمن بالمنطق وينتصر له ويدافع عنه، بالإضافة إلى مناقشة ما انتهى إليه ابن حزم من الدفاع المطلق عن المنطق، وغفلته عن ما انطوى عليه المنطق من فساد اعتقادي وخلل منهجي كان السبب في رفض السلف له، معتمداً في ذلك على ضرورة التمييز بين مقامي المنطق الفطري والمنطق الصناعي، كما ختم البحث بالمقارنة بين استقبال ابن حزم واستقبال الغزالي للمنطق من خلال عدة نقاط.

الكلمات المفتاحية: ابن حزم، المنطق، الأرسطي.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /ديسمبر٢٠٢١م)

د.ماهر بن عبد العزيز الشبل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق محمد صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد، فإن الله عز وجل خلق البشر على الفطرة، وزرع فيهم مبادئ ومعاني عقلية ينطلقون منها في استدلالاتهم وحجاجهم ومناقشاتهم، وحينما وضع أرسطو علم المنطق فهو لم يخترع علماً جديداً، وإنما الذي صنعه أرسطو هو أنه دون استدلالات الناس العقلية وطرقهم في الجدل، كما أنه فحص مختلف طرائق الاستدلال وبين الأقوى منها والأضعف، فهو لم يبتكر علماً جديداً من قريحة عقله، بل دون ما كان الناس يمارسونه، ونقله من حيز الاشتغال والاستعمال إلى حيز البحث والتعليم، وبهذا اشتهر أمره وذاع صيته، غير أنه لم يكن متجرداً في صنيعه ذلك، بل ضمن صياغته للمنطق أجراه وفق أصوله الفلسفية في رؤيته للعالم وما بعد الطبيعة، والتي لا توافق الأصول الإسلامية لكونها تنطوي على مبادئ كفرية، ومن هذه الجهة كان تشنيع السلف ونقدهم لعلم المنطق موصولاً بالفلسفة، إلى أن جاء ابن حزم في القرن الخامس الهجري فنظر في المنطق فوجده يتضمن قواعد استدلالية عقلية لا يختلف عليها العقلاء فانتصر للمنطق ورام تفعيله في العلوم الشرعية، وعن هذا ألف كتابه "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية".

وفي هذا البحث الموجز أردت أن أقف ملياً مع دوافع ابن حزم التي جعلته يؤمن بالمنطق وينتصر له ويدافع عنه، بالإضافة إلى مناقشة ما انتهى إليه ابن حزم من الدفاع المطلق عن المنطق، وغفلته عن ما انطوى عليه المنطق من فساد اعتقادي ومنهجي.

* مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في الحاجة إلى دراسة الأسباب التي دعت ابن حزم للانتصار للمنطق وإدخاله في علوم الشريعة، وتأثير ذلك على المنظومة المعرفية لابن حزم في موقفه الأصولي من القياس ورفضه لأن يكون مصدراً للتشريع، بالإضافة إلى أن كثيراً من الباحثين يركزون على دراسة الغزالي ودوره في إقحام المنطق في علم أصول الفقه، بينما ابن حزم قد سبقه إلى ذلك، ونادى إلى تفعيل المنطق في كافة علوم الشريعة، الأمر الذي يتطلب مناقشةً وتأصيلاً للمسألة وفق منهج تحليلي ونقدي.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /ديسمبر٢٠٢١م)

* أهداف البحث:

١- دراسة وتحليل منطلقات ابن حزم في الانتصار للمنطق.

٢- مناقشة ابن حزم في دعواه فائدة المنطق للشريعة.

٣- ربط موقف ابن حزم من المنطق بموقفه من مبحث القياس في أصول الفقه.

٤- التمييز بين مقامين في المنطق، الأول فطري عقلي، والثاني صناعي منحول.

* حدود البحث:

تتمثل حدود البحث في شخصية ابن حزم من خلال كلامه عن علم المنطق، وما يتبع ذلك من المسائل المتعلقة به من بقية كتبه، ومناقشتها وتحليلها موضوعياً.

* الدراسات السابقة:

الكتب والدراسات عن ابن حزم كثيرة جداً، وما يعنينا في هذا المقام هي الدراسات التي كتبت حول موقفه من المنطق على سبيل الخصوص، والذي وقفت عليه منها التالي:

١- "القياس القطعي بين ابن حزم و ابن تيمية، دراسة مقارنة بين القياسين المنطقي والفقهي" لسامي الصلاحات، منشور في مجلة الحكمة، العدد ٢٣، وهو بحث خاص في مسألة القياس، بينما دراستي تتناول المنطق بشكل عام عند ابن حزم، ومن ضمنها الكلام على القياس موصولاً برؤية ابن حزم تجاه المنطق.

٢- "موقف ابن حزم من المنطق الأرسطي رؤية علمية" للدكتور دين محمد، منشور في مجلة العقيدة والفكر الإسلامي بالجامعة الماليزية، انطلق الباحث من منطلق الدفاع عن ابن حزم، وأن تأييده ودفاعه عن المنطق ناتج عن علم وفهم، وحاول تتبع النماذج التي انتُقد فيها ابن حزم لمخالفته أرسطو فيها؛ ليثبت إدراك ابن حزم للمنطق وعمق معرفته، وأن اعتراضه على أرسطو دليل فهمه للمنطق، فالبحث ينطلق من منطلق وصفي دفاعي، بينما يعتمد بحثي على التحليل والمناقشة لآراء ابن حزم ونقد دوافعه.

هذه هي الدراسات التي اطلعت عليها، وربما يوجد غيرها، لكن أزعم أن الإضافة التي أقدمها في هذا البحث تتمثل في مناقشة ابن حزم في تأييده للمنطق واعتماده عليه، خلافاً لما عليه السائد من الدراسات التي تتناول علاقة ابن حزم بالمنطق من منطلق وصفي أو على سبيل الإشادة والثناء، دون الغوص في تحليل ونقد موقفه من المنطق على أساس مرجعية تعتمد الكتاب

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ/ديسمبر٢٠٢١م)

والسنة، وهو ما أرجو أن يحققه هذا البحث.

* منهج البحث:

يعتمد البحث المنهج الوصفي ابتداءً بذكر كيف استقبل ابن حزم المنطق وطريقة تعاطيه معه، بالإضافة إلى المنهج التحليلي بفحص المكونات المؤثرة على آراء ابن حزم في المنطق وأصول الفقه، كما يعتمد على المنهج المقارن بمقارنة موقف ابن حزم بموقف الغزالي فيما يتعلق باستقبال المنطق، وأخيراً المنهج النقدي بمناقشة آراء ابن حزم وأقواله المخالفة لمنهج أهل السنة والجماعة، وبيان الإشكالات التي يتضمنها علم المنطق التي تمس عقيدة المسلمين.

* خطة البحث:

يشتمل البحث على مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة تتضمن أبرز النتائج.

- المبحث الأول: رؤية ابن حزم تجاه المنطق.
- المبحث الثاني: القياس بين المنطق وأصول الفقه.
- المبحث الثالث: مقارنة بين ابن حزم والغزالي في استقبال المنطق.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣ هـ /ديسمبر٢٠٢١م)

* المبحث الأول: رؤية ابن حزم تجاه المنطق.

ظهر علم المنطق في الأمة الإسلامية في زمن الدولة العباسية، وذلك في الوقت الذي نشطت فيه حركة الترجمة، حيث أسس أبو جعفر المنصور بيت الحكمة، والذي كان من أغراضه ترجمة علوم الأوائل، وتوسعت الترجمة بشكلٍ كبير في عهد المأمون بن هارون الرشيد، الذي فتح باب الترجمة على مصراعيه[١]، وكان للتراث اليوناني نصيب وافر من الترجمة، فترجمة كتب الفلسفة اليونانية، كما ترجمت مجموعة مصنفات أرسطو في المنطق "الأرغانون"، ومن هنا بدأ الخلاف حول فائدة علم المنطق ومدى حاجة الأمة الإسلامية له، وهو بحثٌ موصول حول الموقف من الفلسفة المنقولة؛ باعتبار المنطق فرعاً من فروع الفلسفة، وإذ كان الموقف السائد هو الرفض لعلوم الفلاسفة فالمنطق تبعٌ لها، لذا كان الاشتغال بالمنطق في بداية الأمر على أيدي الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، فهم الذين اعتنوا به ونشروه وشرحوه وقربوه، وفي خصوص الاشتغال بالمنطق برز الفارابي ولُقب بالمعلم الثاني، وذلك لعنايته بمنطق أرسطو وتهذيبه وتقريبه.

وفي مقابل الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام الذين اتخذوا موقف التبني المطلق للمنطق كان هناك الموقف المقابل في رفض المنطق ونبذه، وهو ما يمثله علماء السلف بشكلٍ عام وجماعة من متقدمي المتكلمين، من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم، فقد ذكر أبو العباس الناشئ والنوبختي والباقلاني وغيرهم ممن كان موقفهم رافضاً للمنطق وناقداً له[٢]، وإلى هؤلاء يشير ابن تيمية بقوله: (وما زال نظار المسلمين يعيبون طريق أهل المنطق ويبينون ما فيها من العي واللكنة وقصور العقل وعجز النطق ويبينون أنها إلى إفساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى تقويم ذلك ولا يرضون أن يسلكوها في نظرهم ومناظرتهم لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه)[٣].

ولعل المناظرة المشهورة[٤] بين أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس المنطقي توضح بعض الأسباب التي جعلت العلماء يقفون موقفاً ناقداً وسلبياً تجاه المنطق، وقد كان نقاش السيرافي يدور حول نقاط مهمة تتلخص في دفع دعوى صناعية المنطق، وهو

(١) انظر: الفهرست لابن النديم، تحقيق إبراهيم رمضان، دار المعرفة – بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٧ هـ، ص٣٠١.

(٢) انظر: المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، مصطفى طباطبائي، ترجمة عبد الرحيم البلوشي، دار ابن حزم – بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ، ص١٩.

(٣) الرد على المنطقيين، إدارة ترجمان السنة ١٣٩٦هـ، ص١٩٤.

(٤) انظر: الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، المكتبة العصرية – بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ، ص٩٠-١٠١.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ/ديسمبر٢٠٢١م)

الزعم بأن المنطق صناعة ترفع قوانينها الخلاف بين كافة الأمم، وتوجه عقولهم إلى معرفة واحدة، وهذا ما يرده السيرافي مبيناً أن الحكم بصحة المعقولات معرفة طبيعية سابقة لتاريخ المنطق، وهذا الخلاف في النظر للمعقولات اختلاف طبيعي بين الأمم كاختلافهم في اللغات، وبناءً على ما سبق يبطل السيرافي دعوى شمولية المنطق، وأن المنطق بحثٌ في المعقولات اللازمة لكافة البشر، وهذا باطل؛ لأن أرسطو واضع علم المنطق وضعه على مقتضى لغة اليونان، وهذا جانب من جوانب خصوصية المنطق، وبالترجمة فسدت معاني المنطق من اليونانية إلى السريانية إلى العربية(٥).

فكان الموقف العلمي بشكلٍ إجمالي يتمثل في فريقين؛ الأول الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام وهم الذين قبلوا المنطق وتبنوه ونشروه، وفي مقابلهم الفريق الثاني الرافض والناقد للمنطق وهو ما عليه جمهور العلماء من أهل السنة وجماعة من المتكلمين.

ومن بين هذين الفريقين ظهر ابن حزم الذي ليس في عداد الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام ليشكل مدرسةً جديدة في الموقف من المنطق، وبما أنه يمثل مدرسةً مختلفة فقد اضطر إلى مناقشة أصل مشروعية علم المنطق، والموقف من علوم الأوائل، واتصال المنطق بالفلسفة، وأنه يتقرب إلى الله عز وجل بهذا العمل، وأن فائدة علم المنطق عظيمة جداً، ولذا سعى إلى تطبيقه على العلوم الشرعية، فهو بذلك سابقٌ للغزالي الذي اشتهر بأنه أول من أدخل المنطق في علوم الشريعة.

غير أن ابن حزم وإن وافق الفلاسفة الإسلاميين في استقبال المنطق والدفاع عنه إلا أنه يفارقهم في اعتماد الفلسفة في المطالب الإلهية، بل إن ابن حزم يخطئهم في ذلك، فقد ذكر أن من الأمور ما لا يدرك إلا من طريق النبوة؛ وذلك لعجز العقول عن إدراك حقائقها، ولاختلاف البشر فيما بينهم؛ وحينئذٍ لا بد من طلب مرجح من خارج، ولا طريق إلى ذلك من غير النبوة، يقول: (ولا سبيل ألبتة إلى معرفة حقيقة مراد الخالق منها، ولا إلى معرفة طريق خلاصنا إلا بالنبوة، وأما بالعلوم الفلسفية التي قدمنا فلا أصلاً، ومن ادعى ذلك فقد ادعى الكذب؛ لأنه يقول ذلك بلا برهان ألبتة، وما كان هكذا فهو باطل، ولا يعجز أحد عن الدعوى، وليست دعوى أحد أولى من دعوى غيره بلا برهان، ثم البرهان قائمٌ على بطلان هذه الدعوى؛ لأن الفلاسفة الذين إليهم يستند هذا المدعي يختلفون في أديانهم كاختلاف غيرهم سواءً بسواء، فوجب طلب الحقيقة في ذلك عند من قام البرهان على أنه إنما يخبر عن خالق العالم ومدبره عز وجل)(٦).

وسأعرض لما ذكره ابن حزم حول الموقف من علم المنطق إجمالاً في النقاط التالية:

---

(٥) انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي الطبعة الرابعة ٢٠١٢م، ص٣٣٠.

(٦) رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق د. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٧م، ١٣٤/٣–١٣٥.

١- اعتنى ابن حزم بتعلم المنطق، وفي ذلك الوقت كانت المعارضة لعلوم الفلاسفة والمنطق منتشرة، وقد تعرض ابن حزم لهؤلاء المعارضين، وحكم عليهم بالخطأ ومخالفة الصواب، وذكر من شأنهم أنهم (كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحثٌ موثوق به على أن علم الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة)[٧]، ولهذا السبب تحركت دوافع ابن حزم للتأليف في المنطق؛ دفعاً لهؤلاء الذين حرموا المنطق وأعرضوا عن الإفادة منه، يقول: (فعمدة غرضنا وعلمنا إنارة هذه الظلمة بقوة خالقنا الواحد عز وجل لنا، فلا قوة لنا إلا به وحده لا شريك له)[٨]، كما نص على غرضه من الكتاب تسهيل معاني المنطق وتقريبها؛ وذلك لكونه علماً معيارياً، به تقاس كافة العلوم المتنازع فيها والمسائل المختلف عليها.

وما قرره ابن حزم في هذا الشأن محل تعقب؛ وذلك أن علم المنطق وعلم الفلسفة على سبيل الخصوص لا يمكن أن يحكم عليهما بإطلاق في منافاتهما للشريعة من عدمه، إذ تتضمن الفلسفة بعض القضايا المصادمة للشريعة، كما تتضمن الفلسفة قضايا لا تعلق لها بالشريعة، وذلك بحسب موضوعات الفلسفة، كما حرر ذلك القفطي بقوله: (وكلام أرسطوطاليس وكلامهما ينقسم ثلاثة أقسام: قسمٌ يجب تكفيرهم به، وقسمٌ يجب التبديع به، وقسمٌ لا يجب إنكاره أصلاً، وهذه الأقسام الثلاثة تتوجه إلى ستة وجوه: وهي الرياضة والمنطقية والطبيعية والإلهية والسياسة المدنية والمنزلية والسياسة الخلقية.

أما الرياضة فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم، وليس في هذه شيءٌ يتعلق بالعلوم الدينية نفياً وإثباتاً، بل هي أمورٌ برهانية لا سبيل إلى جحدها بعد فهمها وتعريفها، ولكنها توصل إلى آفةٍ ضارة، وذلك أن الناظر فيها إذا رأى دقائقها وقواطع أدلتها ظن أن جميع علوم الحكمة في الإيقان كهي فيضل، وليس الأمر كذلك.

وأما المنطقيات فلا تتعلق بشيءٍ منها بالدين نفياً وإثباتاً[٩]، بل هو نظرٌ في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكبقية تركيبها وشروط الحد ليصح به المحدود، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، إلا أنه يؤدي إلى نوع تحصل به شبهة تدفع إلى الكفر ...

وأما الطبيعيات فتقدم القول فيها وفي الأمر الموجب لفساد عقيدة المعتقد لها، ومن أين دخل عليه الوهم المفسد لدينه مع تظاهره بالإيمان في تقديس الموحد، والطبيعيات هي مقدمات الكلام في الإلهيات.

---

(٧) التقريب لحد المنطق، ضمن "رسائل ابن حزم الأندلسي"، ٤/ ٢٣٢.

(٨) المصدر السابق ٤/٢٣٢.

(٩) هذا موضع النزاع الذي ستتم مناقشته في هذا البحث.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ/ديسمبر٢٠٢١م)

وأما الإلهيات ففيها أكثر الأغاليط؛ إذ العجز واقع عن الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق، ولذلك كثر الاختلاف في هذا النوع بين القوم ...

وأما السياسات فكلامهم فيها أمر حكمي يرجع إلى المصالح المدنية والأمور الدنيوية من الترتيبات السلطانية، وهي مأخوذة من كتب الله المنزلة على الأنبياء المرسلة.

وأما الخلقيات فالقصد بها الرجوع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها وذكر أجناسها وأنواعها وكيفية معالجتها ومجاهدتها، وهي مأخوذة من أخلاق أهل التصوف ومنقولة عنهم، وهم المتألهون المثابرون على ذكر الله تعالى على مخالفة الهوى، وسلوك الطريق إلى الله سبحانه وتعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا؛ لأنهم بالمجاهدة أطلعوا على أخلاق النفس ومعانيها ومواضع هواها فأهملوا من ذلك الطالح واتبعوا الفعل الصالح، نفعنا الله بهم وسلك بنا طريق الحق الذي هو طريقهم وحسبنا الله ونعم الوكيل)[١٠].

والحاصل أنه لا يحكم على الفلسفة بإطلاق قبولاً أو رفضاً، بل الأمر يستدعي التفصيل بحسب أقسام الفلسفة وتماسها مع العقائد الدينية من عدمه، والأمر ذاته ينطبق على المنطق فلا يحكم عليه بإطلاق قبولاً أو رفضاً؛ فإذا كان الكلام على المنطق من جهة اشتماله على قواعد عقلية واستدلالية صحيحة فلا إشكال فيه، وإذا كان الكلام منصباً على ما اشتمله من عقائد فاسدة وأسس ميتافيزيقية وثنية فهذا محل الإنكار والذم.

٢- ذكر ابن حزم فائدة المنطق وحاجة الناظر إليه، وذلك أن المنطق يبحث في التصورات والتصديقات، فمن خلال التصورات يتم التعرف إلى كل الأشياء الموجودة في العالم، من خلال نظرية الحد التي تعتمد على الكليات الخمس، ومن خلال التصديقات واستخدام القياس البرهاني يتم الحكم على الأشياء وتمييز الحقائق صحيحها من سقيمها، يقول ابن حزم: (إن علوم الأوائل هي: الفلسفة وحدود المنطق التي تكلم فيها أفلاطون وتلميذه أرسطاطاليس والإسكندر ومن قفا قفوهم، وهذا علمٌ حسن رفيع؛ لأنه فيه معرفة العالم كله، بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره وأعراضه، والوقوف على البرهان الذي لا يصح شيء إلا به، وتمييزه مما يظن من جهل أنه برهان وليس برهاناً، ومنفعة هذا العلم عظيمة في تمييز الحقائق مما سواها)[١١]، كما عدَّ المنطق ضمن رسالته "مراتب العلوم" من العلوم المهمة التي يتعين على الدارس العناية بها، وحث الدارس بأن يبدأ بعد

---

(١٠) تاريخ الحكماء، تحقيق يوليوس ليبرت، بعناية د. محمد عوني عبد الرؤف، مكتبة الآداب – القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٩ هـ، ص٥٢-٥٣. وانظر: إحياء علوم الدين للغزالي، دار المعرفة، ٢٢/١.

(١١) رسائل ابن حزم ١٣١/٣.

تعلم القراءة والكتابة وأصول النحو واللغة والشعر والفلك، ثم قال: (فإذا بلغ الإنسان حيث ذكرنا، أخذ في النظر في حدود المنطق وعلم الأجناس والأنواع والأسماء المفردة والقضايا والمقدمات والقرائن والنتائج؛ ليعرف المرء ما البرهان وما الشغب، وكيف التحفظ مما يظن أنه برهان وليس ببرهان، فبهذا العلم يقف على الحقائق كلها يميزها من الأباطيل تمييزاً لا يبقى معه ريب) (١٢).

إن ما قرره ابن حزم في ثمرة علم المنطق وفائدته يتطلب تفصيلاً؛ من جهة أن المنطق يمكن الكلام عليه من ناحيتين؛ الأولى المنطق الفطري الذي أودعه الله في عقل الإنسان، كيف يستدل، وكيف يتعرف إلى الأشياء المجهولة، وما الطرق التي يتخذها لبحث قضية، ومراتب الاستدلال من حيث القوة والضعف، ووزن الحجة ومدى تأثيرها في الخصم وإقناعه، ونحو ذلك، فهذه أمور يمارسها الناس بفطرتهم وبما قسمه الله لهم من علوم ومعارف، فهذا المقدار من المنطق هو في حقيقته مجاوز لتاريخ المنطق اليوناني وسابقٌ له، وهو ما ينطبق عليه كلام ابن حزم من أنه به يعرف البرهان وتتميز الحقائق والتعرف على الأشياء أجناسها وأنواعها وشخوصها، فهذا المقدار لا اختصاص للمنطق الأرسطي به؛ إذ هي معاني فطرية عقلية، وقولبتها وصياغتها في إطارٍ خاص واصطلاحٍ محدد يخرجها عن الغرض الأساسي في إطلاقية التفكير.

والثاني: المنطق الصناعي، وهو الذي صاغه أرسطو وفق رؤية يونانية وثنية، فهذا النوع من المنطق هو محل الإنكار والذم، وعليه يتنزل كلام العلماء في تحريم المنطق والنهي عن الاشتغال به، وذلك لاشتماله على أصولٍ كفرية مرتبطة بفلسفة أرسطو في مجال الإلهيات، يقول ابن تيمية: (وتبين لي أن كثيراً مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات، مثل ما ذكروه من تركيب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات، وما ذكروه من حصر طرق العلم في ما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانية، بل وفيما ذكروه من الحدود التي يعرف التصورات، بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينيات)(١٣).

وعلاوةً على ما في المنطق الصناعي الأرسطي من إشكالات تمس مجال الاعتقاد فإن فيه كداً للذهن وتطويلاً في الاستدلال من غير حاجة، إذ يمكن الوصول إلى المراد من دون سلوك التراتيب التي قعدوها، كما أن العلماء قبل المنطق وبعده –ممن لم يطالعه ويلتزم بحدوه– لا زالوا يستدلون ويحاجون مستغنين عن المنطق بما أودعه الله في فطرهم، وإلى هذا يشير ابن ملكا بقوله: (فهذا العلم، أعني علم هذا القانون النظري من علم العلم الذي لا يتوقف على حصوله حصول العلم، فكثيرٌ من العلماء قد نظروا في المعلومات وحكموا في العلوم بالحق وقالوا الصدق من غير أن يعرفوا كيفية علمهم ونظرهم كيف كان، وقد سبق إلى

(١٢) المصدر السابق ٤/٧٣.

(١٣) الرد على المنطقيين ص٤.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ/ديسمبر٢٠٢١م)

العلوم والقول فيها من سبق قبل أن تكتب هذه الكتب المنطقية، ويحرر فيها ما تحرر من الأقاويل والقوانين التعليمية، وقد يقرأ هذه ويتعلمها من لم يحصل علماً من العلوم أو لا يقدر على تحصيله، وإذا حصل بنظره وبحثه لا يحتاج إلى مراجعتها في أنظاره وتذكرها في أفكاره ... كذلك ها هنا المنطق من الفطرة والحكمة الغريزية، وليس غريزة الحكمة من المنطق، وإنما المنطق قانون حكاية الفطرة الصالحة والحكمة الغريزية)(١٤).

٣- ابتدأ ابن حزم في مناقشة المنكرين لعلم المنطق بدعوى بدعية هذا العلم، وأن السلف الصالح لم يتكلموا فيه، فدفع هذا الاعتراض بأن علم المنطق علم عقلي فطري، وإذا كان كذلك فلا يدخل في العلوم المبتدعة، ونظَّر لذلك بعلم النحو حيث لم تكن الحاجة داعية إليه حين استقامة الألسن، أما بعد فساد الألسن احتاج العلماء للتأليف في علم النحو، وكان عملهم ذلك حسناً، حيث أعانوا الناس على تدبر كتاب الله وفهم سنة رسوله عليه الصلاة والسلام، فعلم المنطق لا يعدو أن يكون مثل النحو في صحة أصله ومعانيه، وإنما تأخر الكلام فيه لتأخر طروء الداعي لذلك، يقول ابن حزم: (فإن قال جاهل: فهل تكلم أحدٌ من السلف الصالح في هذا؟ قيل له: إن هذا العالم مستقر في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم، والجاهل متسكع كالأعمى حتى ينبه عليه، وهكذا سائر العلوم. فما تكلم أحد من السلف الصالح رضي الله عنهم في مسائل النحو، لكن لما فشا جهل الناس، باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية وضع العلماء كتب النحو، فرفعوا إشكالاً عظيماً، وكان ذلك معيناً على الفهم لكلام الله عز وجل، وكلام نبيه صلى الله عليه وسلم، وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه تعالى، فكان هذا من فعل العلماء حسناً وموجباً لهم أجراً. وكذلك القول في تواليف العلماء ككتب اللغة، وكذلك القول أيضاً في تواليف كتب الفقه؛ فإن السلف الصالح غنوا عن ذلك كله بما أبانهم الله به من الفضل ومشاهد النبوة، وكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله، يرى ذلك حساً ويعلم نقص من لم يطلع هذه العلوم ولم يقرأ هذه الكتب وأنه قريب النسبة من البهائم، وكذلك هذا العلم فإن من جهله خفي عليه بناء كلام الله عز وجل مع كلام نبيه صلى الله عليه وسلم ...)(١٥).

إن قياس ابن حزم المنطق بعلم النحو قياسٌ في محل النزاع، وظنه أن الإشكال في المنطق منوط بعدم كلام السلف فيه وتأخر نشأته غير صحيح، بل النقد للمنطق منصب على الجانب الموضوعي فيه، حيث تمت صياغة قوانين الفكر والعقل وفق رؤية

---

(١٤) المعتبر في الحكمة، جمعية دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد ١٣٥٧هـ، ١/١١٣.

(١٥) رسائل ابن حزم ٤/٩٤-٩٥.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ/ديسمبر٢٠٢١م)

مختصة، تنسجم مع بيئة اليونان الوثنية، وعليه فمدار البحث على الإشكالات العقدية والمنهجية التي تضمنها علم المنطق، وليس الإشكال في حدوث علم المنطق متأخراً عن زمن السلف الصالح، والشأن ذاته في علم الكلام، فليس الإشكال في تأخر نشأة العلم، وإنما كان ذم السلف لعلم الكلام منصباً على ما اشتمله من أدلة فاسدة ومقدمات كاذبة في الموضوع والمنهج.

٤– ذكر ابن حزم أن الفلاسفة السابقين بحثوا في المعقولات وترتيب الأدلة، يقول: (فإن من سلف من الحكماء قبل زماننا جمعوا كتباً رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها، وإن اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبير عنها، إذ الطبيعة واحدة، والاختيار مختلف شتى، ورتبوا كيف يقوم بيان المعلومات من تراكيب هذه الأسماء، وما يصح من ذلك وما لا يصح، وتقفوا هذه الأمور، فحدوا في ذلك حدوداً ورفعوا الأشكال، فنفع الله تعالى بها منفعة عظيمة، وقربت بعيداً، وسهلت صعباً، وذللت عزيزاً، فمنها كتب أرسطاطاليس الثمانية في حدود المنطق)[١٦]، يعني "الأرغانون" وهو مجموع مصنفات أرسطو في المنطق، ثم قسم الناس في مواقفهم حيال هذا العلم إلى أربعة أقسام، يقول: (ونحن نقول قول من يرغب إلى خالقه الواحد الأول في تسديده وعصمته، ولا يجعل لنفسه حولاً ولا قوة إلا به، ولا يعلم إلا ما علمه، إن من البر الذي نأمل أن نغتبط به عند ربنا تعالى بيان تلك الكتب؛ لعظيم فائدتها، فإنا رأينا الناس فيها على ضروب أربعة: الثلاثة منها خطأ بشيع وجور شنيع، والرابع حق مهجور، وصواب مغمور، وعلم مظلوم؛ ونصر المظلوم فرض وأجر)[١٧]، ثم ذكر القسم الأول وهم الذين حكموا على تلك الكتب باحتوائها على الكفر ونصرة الإلحاد، دون وقوفهم على معانيها ولا مطالعتها، والثاني من حكموا على هذه الكتب بأنها هذيان غير مفهوم، والثالث من قرأ في هذه الكتب بعقلٍ مدخول وأهواء، فهم قد قرأوا لكن بقناعةٍ مسبقة أنها كتب إلحاد، ولذلك لم يفيدوا منها، وكل الأقسام الثلاثة السابقة على خطأ وضلال، ويتعين المصير إلى القسم الرابع، وهم (قومٌ نظروا فيها بأذهانٍ صافية وأفكار نقية من الميل وعقول سليمة، فاستناروا بها ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارها، وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها، وشاهدوا انقسام المخلوقات وتأثير الخالق فيها وتدبيره إياها، ووجدوا هذه الكتب الفاضلة كالرفيق الصالح والخفير الناصح والصديق المخلص الذي لا يسلم عند شدة، ولا يفتقده صاحبه في مضيق إلا وجده معه، فلم يسلكوا شعباً من شعاب العلوم إلا وجدوا منفعة هذه الكتب أمامهم ومعهم، ولا طلعوا ثنيةً من ثنايا المعارف إلا أحسوا بفائدتها غير مفارقةٍ لهم، بل ألفوها تفتح لهم كل مستغلق، وتليح إليهم كل غامض في جميع العلوم، فكانت لهم كالمليق

---

(١٦) المصدر السابق ٤/٩٨.

(١٧) المصدر السابق ٤/٩٨.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ/ديسمبر٢٠٢١م)

للصيرفي، والأشياء التي فيها الخواص لتجلية مخصوصاتها)(١٨).

ثم ذكر أن السبب الرئيسي في خطأ الأقسام الثلاثة راجعٌ إلى سوء الترجمة وتعقيدها، وهذا ما دعاه إلى التصنيف في هذا العلم؛ ليسهل معانيه ويقربها إلى وسط علماء الشريعة بما يتوائم مع لغتهم العربية، وهو ما يدل عليه عنوان الكتاب "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية"، حيث اعتنى فيه بتطبيق المنطق على الأمثلة المتداولة لدى الفقهاء، يقول: (فلما نظرنا في ذلك وجدنا من بعض الآفات الداعية إلى البلايا التي ذكرنا تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال، وليس كل فهمٍ تصلح له كل عبارة، فتقربنا إلى الله عز وجل بأن نورد معاني هذه الكتب بألفاظٍ سهلة سبطة، يستوي إن شاء الله في فهمها العامي والخاصي والعالم والجاهل، حسب إدراكنا وما منحنا خالقنا تبارك وتعالى من القوة والتصرف)(١٩).

لقد أفرط ابن حزم في حسن الظن بالمنطق، وأدى به ذلك إلى غض الطرف عن الإشكالات المحتفة بعلم المنطق، وبهذه النظرة حكم على من سبقه الذين رفضوا علم المنطق بأن عقولهم مدخولة وأنهم أصحاب أهواء، وسأذكر ها هنا بعض النقاط التي كانت السبب وراء تحريم العلماء ومتقدمي نظار المتكلمين للمنطق؛ ليتبين أن النقد لعلم المنطق نقد موضوعي متجه إلى أصل العلم في المضمون والمنهج، في الدلائل والمسائل، ولم يكن نقداً اعتباطياً مجرداً من الدليل والتعليل:

أ- أهم الإشكالات التي ينطوي عليها علم المنطق ارتباطه بفلسفة أرسطو الطبيعية والإلهية، والتي هي مبنية على تصور وثني لا يمت إلى السماء والأنبياء بصلة، وهو أمرٌ ظاهر لدى نقاد المنطق الصوري، فإن أرسطو لم يصغ المنطق كآلة ذهنية مجردة فحسب، بل صاغ المنطق ليخدم آراءه الخاصة في الفلسفة الميتافيزيقية، إن (الحقيقة التي يكاد يجمع عليها المناطقة الدارسون للمنطق الصوري الأرسطي تتبدى لنا في القول بأن أبحاث أرسطو في المنطق صدرت عن عقليةٍ صورية تجريدية بحتة؛ لكن جوهر الأمر يتمثل في أن أرسطو لم يقدم لنا مباحث المنطق في ثوبها الصوري فحسب، بل عمد من بابٍ خلفي إلى ربط المنطق بالميتافيزيقا في أقوى صورها من ناحية، كما تفصح عنها التحليلات الأرسطية في "ما بعد الطبيعة"، كما وقد ربط دراسته للمنطق بالفيزياء كعلم يدرس الواقع التجريبي من الناحية الأخرى)(٢٠)، وهذا الربط بين المنطق والميتافيزيقيا ارتباط وثيق، يؤكده تشدد

---

(١٨) المصدر السابق ٤/١٠٠.

(١٩) المصدر السابق ٤/١٠٠.

(٢٠) فلسفة العلوم المنطق الرياضي، د. ماهر عبد القادر، دار النهضة العربية ١٤٠٥هـ، ص١٦٢.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ/ديسمبر٢٠٢١م)

أرسطو في الحد بذكر الكليات الذاتية دون العرضية لكي يوصل الحد إلى الماهية، والتي تختلف عن الوجود، ومنعه أساليب التعريف بغير الحد؛ لأنه لا يكشف عن الماهية سوى الحد، والأمر كذلك بالنسبة للقياس، حيث ضعف قياس التمثيل الذي عليه اعتماد المدارس المنطقية الحديثة، والذي ثبتت فائدته واقعياً، وحصر اليقين في قياس الشمول الذي لا يكسب علماً جديداً، وإنما قصاراه العلم بالكلي الذهني، فالتلازم بين المنطق وأصوله الميتافيزيقية تلازمٌ ضروري، (فلو كان المنطق قابلًا للحصر في الأرغانونية الصورية التامة دون اللوازم الميتافيزيقية المصاحبة للصورية الأرسطية الناقصة لما ادعى أصحابه أن العلم الذي يحصل بفضله يكون ضرورةً مطابقة للوجود، ومن ثم لاستحال أن يتحول هذا العلم إلى ميتافيزيقا)[٢١].

وفي كثيرٍ من الدراسات الحديثة الناقدة لمنطق أرسطو في الفكر الغربي الحديث يتم التأكيد على هذا المعنى، وهذا الارتباط بطبيعة الحال ليس مباشراً وإنما هو ضمني، يمكن التماسه من جهة الركائز والمسلمات التي بني عليها المنطق وهي في أصلها مرسومة ضمن فلسفة أرسطو في ما وراء الطبيعة، وهو ما يعبر عنه فيلسوف التحليل برتراند رسل بقوله: (ويرتكز المنطق الأرسطي على عددٍ من المسلمات المرتبطة بمذهبه الميتافيزيقي، أولاها أنه يسلم بلا مناقشة بأن جميع القضايا تتخذ شكل الموضوع والمحمول، والواقع أن كثيراً من قضايا الحديث المعتاد تتخذ هذا الشكل، كما أن هذا كان مصدراً من مصادر ميتافيزيقا الجوهر والعرض)[٢٢].

ب- ومن الإشكالات المحتفة بعلم المنطق خروجه عن عادات العرب في التعبير وإطالة العبارة، ذلك أن المناطقة يجرون في صياغة العبارة بطرق وعرة يراد منها استيفاء شروط الصياغة المنطقية كما هو مشروط في المنقول اليوناني، وكانت النتيجة من ذلك أن جاءت عباراتهم في اصطلاحها وتركيبها مخالفة لمقتضى اللغة العربية الفصيحة التي تتسم بالإيجاز والبلاغة، ولذا قوبل المنطق بالمعارضة ونسب أصحابه إلى الجهل باللسان العربي[٢٣].

ج- أيضاً من الإشكالات التي انطوى عليها علم المنطق إغراقه في الجانب النظري التجريدي الذي يتسم بابتعاده عن الواقع وإغراقه في المجردات الذهنية، فهو تكلفٌ في العلم وبعدٌ عن الواقع الخارجي العملي، وهذه سمة الفلسفة اليونانية، و(لا ريب أن كلامهم كله منحصر في الحدود التي تفيد التصورات سواء كانت الحدود حقيقية أو رسمية أو لفظية، وفي الأقيسة التي تفيد التصديقات سواء كانت أقيسة عموم وشمول أو شبه وتمثيل أو استقراء وتتبع. وكلامهم غالبه لا يخلو من تكلف؛ إما في

(٢١) إصلاح العقل في الفلسفة العربية، أبو يعرب المرزوقي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة ٢٠٠١م، ص١٧٥.

(٢٢) حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار عالم المعرفة، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ، ١٦١/١.

(٢٣) انظر: سؤال المنهج لطه عبدالرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع – بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٥، ص٢١٥.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ/ديسمبر٢٠٢١م)

العلم وإما في القول فإما أن يتكلفوا علم ما لا يعلمونه فيتكلمون بغير علم أو يكون الشيء معلوماً لهم فيتكلفون من بيانه ما هو زيادة وحشو وعناء وتطويل طريق، وهذا من المنكر المذموم في الشرع والعقل قال تعالى: {قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين})[٢٤].

ويلاحظ على هذه النقود والطعون الموجهة للمنطق أنها موجهة للعلم بشكلٍ إجمالي وهي تعبر عن موقف من العلم ككل دون الخوض في التفاصيل، ولأن كثيراً من كتابات متقدمي المتكلمين الناقدة لعلم المنطق مفقودة تعذر الوقوف على نقدهم المفصل، ولهذا السبب تميز المشروع النقدي الذي قام به ابن تيمية في كتابه الرد على المنطقيين لتضمنه نقداً مفصلاً لمباحث علم المنطق.

٥- ثم انتقل ابن حزم إلى بيان فائدة علم المنطق وأن فائدته كبيرة جداً، وذلك لكونه غير خاص بعلمٍ من العلوم، بل فائدته في كافة العلوم، حيث إنه علم معياري قابل للتطبيق على كافة العلوم، ومن ذلك منفعة المنطق في العلوم الشرعية، يقول: (وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحدٍ فقط، بل في كل علم، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم وفي الفتيا في الحلال والحرام والواجب والمباح من أعظم منفعة، وجملة ذلك في فهم الأسماء التي نص الله تعالى ورسوله، صلى الله عليه وسلم، عليها وما تحتوي عليه من المعاني التي تقع عليها الأحكام وما يخرج عنها من المسميات، وانقسامها تحت الأحكام على حسب ذلك، والألفاظ التي تختلف عباراتها وتتفق معانيها.

وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصديق أبداً، ويميزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى ولا ينبغي أن يعتبر بها)[٢٥].

كما يؤكد هذا المعنى في موضعٍ آخر، راداً على طائفة أنكرت مقالات الفلاسفة، فحكم عليهم بأنهم (عابوا كتباً لا علم لهم بها ،ولا طالعوها ولا رأوا منها كلمة ولا قراؤها، ولا أخبرهم عن ما فيها ثقة، كالكتب التي فيها هيئة الأفلاك ومجاري النجوم، والكتب التي جمعها أرسطاطاليس في حدود الكلام.

قال أبو محمد: وهذه الكتب كلها كتب سالمة مفيدة، دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته عظيمة المنفعة في انتقاد جميع

(٢٤) مجموع الفتاوى لابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٤هـ، ٩/٤٢-٤٣.
(٢٥) رسائل ابن حزم ١٠٢/٤.

جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /ديسمبر٢٠٢١م)

العلوم، وعظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود، ففي مسائل الأحكام الشرعية بها يعترف كيف التوصل إلى الاستنباط، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام والمجمل من المفسر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيف تقديم المقدمات وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحةً ضرورية أبداً وما يصح مرةً وما يبطل أخرى، وما لا يصح البتة، وضرب الحدود التي من شذ عنها كان خارجاً عن أصله، ودليل الخطاب ودليل الاستقراء، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه)[٢٦].

وقد طبق ابن حزم هذا عملياً، ففي كتابه التقريب عقد باباً "من أحكام البرهان في الشرائع على الرتب التي قدمنا"[٢٧]، يعني تطبيق المفاهيم المنطقية التي سبق شرحها في مقدمات التصورات من الألفاظ والكليات والقضايا والأقيسة وغيرها على الألفاظ الشرعية من القرآن والسنة، وهذه غاية ابن حزم من العناية بالمنطق، وهي أن يقيم الأحكام الشرعية على أسس منطقية، وبهذا يسبق ابن حزم الغزالي في توظيف المنطق في العلوم الشرعية، والتمثيل على مبادئ المنطق وأشكال القياس بالنصوص الشرعية.

إن ما قرره ابن حزم في إقامة الحقائق الشرعية على أسس المنطق محل تعقب؛ وذلك لاستغناء القرآن والسنة عن المنطق، حيث إنها تدل مباشرة على المقصود بأفصح عبارة وأبينها، وحينئذٍ فالحاجة للمنطق كما يزعم ابن حزم منتفية، يقول ابن القيم: (ويظن جهال المنطقيين وفروخ اليونان أن الشريعة خطاب للجمهور، ولا احتجاج فيها، وأن الأنبياء دعوا الجمهور بطريق الخطابة، والحجج للخواص، وهم أهل البرهان، يعنون نفوسهم ومن سلك طريقتهم.

وكل هذا من جهلهم بالشريعة والقرآن؛ فإن القرآن مملوءٌ من الحجج والأدلة والبراهين في مسائل التوحيد، وإثبات الصانع، والمعاد، وإرسال الرسل، وحدوث العالم، فلا يذكر المتكلمون وغيرهم دليلًا صحيحًا على ذلك إلا وهو في القرآن بأفصح عبارة، وأوضح بيان، وأتم معنى، وأبعده عن الإيرادات والأسئلة، وقد اعترف بهذا حذّاق المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين)[٢٨].

وإذا تقرر أن العبرة في البرهان بالمادة لا الصورة فإن الخطاب القرآني قد تضمن الحجاج العقلي المقنع دون التزامه برسوم المناطقة وإنما جرياً على عادة العرب، وفي هذا يقول الزركشي: (اعلم أن القرآن العظيم قد اشتمل على جميع أنواع البراهين

---

(٢٦) الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي – القاهرة، ٧٧/٢.

(٢٧) انظر: رسائل ابن حزم ٢٧٧/٤.

(٢٨) مفتاح دار السعادة، تحقيق عبد الرحمن قائد، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ، ٤٠٩/١.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ/ديسمبر٢٠٢١م)

والأدلة، وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحديد شيء من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله تعالى قد نطق به، لكن أورده تعالى على عادة العرب دون دقائق طرق أحكام المتكلمين؛ لأمرين:

أحدهما: بسبب ما قاله: {وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم} الآية.

والثاني: أن المائل إلى دقيق المحاجة هو العاجز عن إقامة الحجة بالجليل من الكلام، فإن من استطاع أن يفهم بالأوضح الذي يفهمه الأكثرون لم يتخط إلى الأغمض الذي لا يعرفه إلا الأقلون، ولم يكن ملغزًا، فأخرج تعالى مخاطباته في محاجة خلقه في أجل صورة تشتمل على أدق دقيق؛ لتفهم العامة من جليلها ما يقنعهم ويلزمهم الحجة، وتفهم الخواص من أثنائها ما يوفي على ما أدركه فهم الخطباء)[٢٩].

٦- بعد هذه المبررات التي قدمها ابن حزم في صدد اهتمامه بالمنطق والمناقشات التي دفع بها قول من حرم المنطق ومنع تشغيله في العلوم الشرعية يمكن التماس الغاية التي أراد من وراءها إدخال المنطق في علوم الشريعة والتمثيل على قضاياه بالأمثلة الفقهية، وهو أن تقريب المنطق هو سلم في بناء نظرية المعرفة لديه، وهو ما ينعكس على النظرية الأصولية الخاصة بابن حزم، فوفقاً لنزعته الظاهرية تطلب اليقين في الاستدلال من الخطاب الشرعي، ولا يمكن التوصل إليه إلا من خلال المنطق، (وقد وجد ابن حزم ضالته فيما تقدمه نظرية الحد المنطقي من قواعد التعريف وشروط التصور، وفيما تقدمه نظرية البرهان من مبادئ القياس وضوابط التصديق؛ لبناء نظرية فقهية متكاملة قائمة على أصوب فهم وأدق استدلال)[٣٠].

فأصل اليقين القاطع الذي كان ابن حزم يطلبه في التصور والتصديق هو الذي حمله على الاعتقاد بالبيان المطلق لنصوص الشرع والكمال التام لأحكامه، وأحال في مدونته الأصولية على المنطق وأن البرهان الذي شرطه كمنهج أصولي في الاستدلال قد بين مراتبه وأحكامه في المنطق، يقول: (وقد بينا وجوه البراهين الصحاح التي لا يصح شيءٌ إلا بها، والبرهان الذي لا يكون أبداً إلا صحيحاً، وبينا ما يظن أنه برهان وليس ببرهان في كتابنا الموسوم بالتقريب لحدود المنطق، وهو كتابٌ جليل المنفعة عظيم الفائدة، لا غنى لطالب الحقائق عنه)[٣١].

فالغاية التي رامها ابن حزم هي التأسيس لمنهج أصولي متفرد، يمكن من خلاله فهم الخطاب الشرعي بأسلم الطرق وأصحها

---

(٢٩) البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة – بيروت، ٢/ ٢٤.

(٣٠) أثر المنطق اليوناني في المنهجية الأصولية عند ابن حزم للسي محمد ص١٧١، بواسطة منهج ابن حزم المعرفي ص١٦٠.

(٣١) الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع – القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ، ٥/ ٨٢.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ/ديسمبر٢٠٢١م)

منهجاً، وهو ما يمكن تحقيقه من خلال المنطق الذي اعتبره ابن حزم أصح وسيلة لفهم الشرع وصياغة أدلته، بحيث يكون المنطق آلة إنتاج للأحكام المستجدة، كما أنه آلة ضبط الاستدلال الصوري في إدخال الأجناس والفروع ضمن الكليات المنصوص عليها شرعاً، كما أنه آلة بيان لمدلولات الحقائق(٣٢).

* المبحث الثاني: القياس بين المنطق وأصول الفقه.

قضية القياس وموقف ابن حزم منه من المسائل المهمة، ذلك أنها تمثل جانباً كبيراً من جوانب المنهج المعرفي لدى ابن حزم، حيث اشتهر ابن حزم بمتابعته لداود الظاهري واعتناقه للمذهب الظاهري، والذي تقوم أحد أهم ركائزه على عدم الأخذ بالقياس كمصدر من مصادر التشريع والاستدلال، وفي المقابل نجد ابن حزم في صدد الكلام على المنطق وانتصاره له تابع المناطقة على الاعتداد بقياس الشمول واعتماده كدليل يقيني معتبر، كما تابع المناطقة على تضعيف دلالة الاستقراء وقياس التمثيل، اطراداً لمنهجه الظاهري الرافض للقياس الفقهي الأصولي، فهو يرى قياس الفقهاء والأصوليين قياساً تمثيلياً غير يقيني فيطرحه، ويأخذ بقياس الشمول المنطقي لإفادته اليقين، وفي تقديري أن انحياز ابن حزم التام للمناطقة هو بتأثير من قناعته الكبيرة بالمنطق وإشادته بأرسطو وفلسفته، وهذا بدوره انعكس على موقفه الصارم الناقد للقياس الشائع لدى الفقهاء والأصوليين، وبطبيعة الحال بتضافر وجهته الظاهرية.

وقبل تفصيل الحديث حول القياس يحسن التعريف بالحجج التي يصنفها المناطقة ضمن الاستدلال غير المباشر، وفي ذلك يقول الرازي: (الاستدلال إما أن يكون بالكلي على الجزئي، أو بالجزئي على الكلي، أو بالجزئي على الجزئي، فالأول القياس؛ لأنا إذا قلنا: "كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث" فقد تعرفنا ثبوت الحدوث للجسم من ثبوته للمؤلف الذي هو مندرج فيه.

والثاني الاستقراء، فإنك إذا قلت: "كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ" واستدللت عليه بتصفح الحيوانات الجزئية فقد استدللت بتلك الجزئيات على الكلي.

والثالث التمثيل، وإنما يتم عند اندراجهما في الكلي، وهو بالحقيقة مركبٌ من القسمين الأولين؛ لأنك تستدل بثبوت

(٣٢) انظر: منهج ابن حزم المعرفي د. جمعان الشهري، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى ٢٠١٨م، ص١٥٨-١٥٩.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /ديسمبر٢٠٢١م)

الحكم في الأصل على ثبوته في الكلي وهو يشبه الاستقراء، ثم بثبوته في الكلي على ثبوته في الفرع وهو يشبه القياس)[٣٣].

ويمكن إجمال الفروق بين القياس المنطقي والقياس الفقهي الأصولي بالتالي:

١- الإنتاج في القياس المنطقي مبناه على مبدأ اللزوم، بخلاف القياس الأصولي فالإنتاج فيه مبني على العلة.

٢- يترتب على الفرق السابق أن الإنتاج الصادر عن مبدأ اللزوم مفيد لليقين، فهو القياس البرهاني، بخلاف القياس الذي ينتج عن العلة فحكمه الظن، ولذا فهو قياسٌ ظني.

٣- القياس المنطقي يقيم البرهان على الحقيقة المعلومة، بخلاف القياس الأصولي فهو يكسب نتيجةً جديدة.

٤- المقدمات في القياس المنطقي عقلية ولا بد أن يكون أحدها كلياً، ولذا شرط المناطقة أنه لا إنتاج من جزئيتين، أما القياس الأصولي فكلتا مقدمتيه جزئية، وهي مقدمات مبنية على أصول شرعية.

وقد انطلق ابن حزم في تقرير موقفه من القياس إلى إبطال الاستدلالات الأخرى غير القياس الحملي الشمولي، فأبطل قياس التمثيل كما أبطل الاستقراء، يقول ابن حزم: (واعلم أن المتقدمين سموا المقدمات قياساً، فتحيل إخواننا القياسيون حيلةً ضعيفة سوفسطائية بأن أوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، فسموا تحكمهم بالاستقراء المذموم قياساً، وسموا حكمهم فيما لم يرد فيه نصٌ بحكم شيءٍ آخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما قياساً واستدلالاً وإجراءً للعلة في المعلول، فأرادوا تصحيح الباطل بأن سموه باسم أوقعه غيرهم على الحق الواضح)[٣٤]، وفي هذا النص ينازع ابن حزم في تسمية غير قياس الشمول المنطقي قياساً وإصباغ حكم اليقين عليه، ولذا يرى ابن حزم أن القياس حقيقةٌ في الشمول مجازٌ في التمثيل[٣٥]، ورتب على ذلك تضعيف دلالة الاستقراء كما هو مقرر لدى المناطقة، فعقد باباً في "ذكر أشياء عدها قومٌ براهين وهي فاسدة وبيان خطأ من عدها برهاناً"، وابتدأ بالاستقراء وشرحه وبين وجه ضعفه واستحالة الاستقراء التام فقال: (ولعمري لو قدرنا على تقصي جميع الأشخاص أولها عن آخرها حتى نحيط علماً بأنه لم يشذ عنا منها واحد، فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها، لوجب أن نقضي بعمومها لها، وكذلك لو وجدنا الأحكام منصوصة على كل شيء فيه تلك الصفة لقطعنا أنها لازمة لكل ما فيه تلك الصفة، فأما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك ولا نجده أيضاً في الحكم منصوصاً على كل ما فيه تلك الصفة، فهذا تكهن من

---

(٣٣) منطق الملخص ص٢٤١-٢٤٢.

(٣٤) رسائل ابن حزم ٤/٣٠٨.

(٣٥) انظر: الرد على المنطقيين ص١١٩.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ/ديسمبر٢٠٢١م)

المتحكم به وتخرص وتسهل في الكذب وقضاء بغير علم وغرور للناس ولنفسه أولاً التي نصيحتها عليه أوجب)[٣٦].

كما رتب على أخذه بالقياس المنطقي تضعيف قياس التمثيل، حيث يرى أن مجرد التشابه لا يكفي لتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وذلك لأنه ما من موجودين وإلا وبينهما شبهٌ من وجه، ويلزم من ذلك القياس بين كل الموجودات، وعليه فإنه (ليس في العالم شيئان إلا وبينهما شبهٌ ما وافتراقٌ ما ضرورةً لابد من ذلك، فإن كان الشبه يوجب استواء الحكم فليحكموا لكل ما في العالم بحكمٍ واحد في كل حال من أجل اشتباهه في صفةٍ ما، ولم كان الاجتماع في الشبه يوجب استواء الحكم ولم يكن الافتراق في الشبه يوجب اختلاف الحكم، فينبغي على هذا أن لا نحكم لشيئين أصلاً بحكمٍ واحد لأجل اختلافهما في صفةٍ ما)[٣٧]، وهذا بخلاف قياس الشمول الذي انتقل فيه من الحد الأوسط إلى النتيجة لاندراج الحكم ضمن القضية الكلية، وهو المكسب لهذا النوع من القياس اليقين، ولذا سماه الدليل.

فقد ذكر في كتابه الإحكام في أصول الأحكام باب الأدلة، وأجاب فيه على الإيراد بأنه يستعمل القياس المنطقي وهو ليس دليلاً شرعياً، فأراد إثبات شرعية قياس الشمول بإرجاعه إلى النص والإجماع التي هي أصول الاستدلالات الشرعية، وأورد الدليل المأخوذ من النص وجعل له سبعة صور، أولها صورة القياس الحملي كما يقرره المناطقة تماماً، يقول: (وأما الدليل المأخوذ من النص فهو ينقسم أقساماً سبعة كلها واقع تحت النص: أحدها مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداهما، كقوله صلى الله عليه وسلم "كل مسكر خمر وكل خمر حرام"، النتيجة كل مسكرٍ حرام، فهاتان المقدمتان دليلٌ برهاني على أن كل مسكرٍ حرام)[٣٨]، ثم أورد بقية الصور كالمتلازمات واللزوم الدلالي والقياس الشرطي المنفصل ونحوها، وبتأمل هذه الصور يلحظ أنها هي الاستدلالات التي يذكرها المناطقة في الكلام على القياس ضمن مبحث التصديقات، وهذا ما يؤكد مدى تبني ابن حزم لمفاهيم المنطق وقناعته بها قناعةً كبيرة انسحبت على رأيه الرافض للقياس كمصدر استدلال في أبواب أصول الفقه، كما كانت هذه القناعة دافعةً له بالاستدلال على مفاهيم المنطق بالأدلة الشرعية والتمثيل عليه بالأمثلة الفقهية.

إن ما قرره ابن حزم في هذا الصدد محل تعقب من جهة استحالة الفصل بين قياس الشمول وقياس التمثيل، ذلك أن المكسب لليقين ليس هو صورة القياس أو شكله، وإنما المعول في اليقين على المادة قوةً وضعفاً، وإلا فالشكل غير مؤثر في حقيقة

---

(٣٦) رسائل ابن حزم ٢٩٦/٤.

(٣٧) المصدر السابق ٣٠٨/٤.

(٣٨) الإحكام في أصول الأحكام، ١٠٦/٥.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /ديسمبر٢٠٢١م)

الأمر، وحتى قياس التمثيل الذي كلتا مقدمتيه جزئية هو في حقيقة الأمر لا يستغني عن المفهوم الكلي المشترك بين طرفي الأصل والفرع، فعاد التمثيل إلى الشمول، (فهذا هو هذا في الحقيقة وإنما يختلفان في تصوير الدليل ونظمه، وإلا فالحقيقة التي بها صار دليلاً وهو أنه مستلزم للمدلول حقيقة واحدة)[٣٩]، وحينئذٍ فلا معنى لتضعيف التمثيل وإبطاله والحكم على الشمول باليقين لمجرد الصورة فحسب، بل المعول في ذلك على اللزوم، فمتى ما لزم عن الدليل الملزوم بأي صورةٍ وشكلٍ كان صح.

بل إن ابن تيمية يذهب إلى القول بأن اليقين أقوى في قياس التمثيل منه في قياس الشمول؛ لثبوت الحكم في بعض الجزئيات، والجزئيات هي الحقائق الموجودة المعينة، كما يرى أنه لا يكفي في قياس التمثيل إثبات الحكم في أحد الجزئيين لثبوته في الجزء الآخر؛ لاشتراكهما في أمر لم يقم دليل على استلزامه للحكم، بل لا بد من العلم بأن المشترك بين الجزئيين مستلزم للحكم والمشترك بينهما الحد الأوسط، وهو المسمى في علم أصول الفقه "المطالبة بتأثير الوصف في الحكم"، كما ينكر أن يكون الوصف المذكور علة أو دليل علة، فلا بد أن يلجأ إلى دليل من سبر وتقسيم أو مناسبة أو دوران، وهذه المسالك كافية في التأدية إلى اليقين، وبهذا سبق ابن تيمية المنطق الحديث، في أن قياس التمثيل إذا استند على قوانين الاستقراء العلي، وهي المسماة لدى الأصوليين بمسالك العلة؛ فإنه يؤدي إلى نتائج علمية صحيحة[٤٠].

ولهذا يلحظ أن نظار المسلمين استخدموا قياس التمثيل في القضايا العقلية كما استعمل الفقهاء قياس الشمول في الفقهيات، حيث إن العلماء يستخدمون كلا القياسين بغض النظر عن الصورة؛ لأنه إذا ثبت الوصف مستلزماً للحكم صار دليلاً في كافة العلوم، وحين يمنع من الاستدلال بقياس التمثيل فليمنع من الاستدلال بقياس الشمول؛ إذ هما في الحقيقة واحد، فالقياس العقلي يتناولهما جميعاً من غير تفريق، يقول ابن تيمية: (فإن القياس يستدل به في العقليات كما يستدل به في الشرعيات، فإنه إذا ثبت أن الوصف المشترك مستلزم الحكم كان هذا دليلاً في جميع العلوم، وكذلك إذا ثبت أنه ليس بين الفرع والأصل فرقٌ مؤثر كان هذا دليلاً في جميع العلوم، وحيث لا يستدل بالقياس التمثيلي لا يستدل بالقياس الشمولي ... فعلمت أن القياس حيث قام الدليل على أن الجامع مناط الحكم أو على إلغاء الفارق بين الأصل والفرع فهو قياسٌ صحيح ودليلٌ صحيح في أي شيءٍ كان)[٤١].

---

(٣٩) الرد على المنطقيين ص١٢١.

(٤٠) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام د. علي النشار، دار السلام – القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ، ص١٩٤–١٩٥.

(٤١) الرد على المنطقيين ص١١٨.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ/ديسمبر٢٠٢١م)

* المبحث الثالث: مقارنة بين ابن حزم والغزالي في استقبال المنطق.

يأتي هذا المبحث الختامي للمقارنة بين ابن حزم والغزالي من حيث استقبال المنطق وتفعيله في العلوم الشرعية، وقد تم تخصيص الغزالي بالمقارنة من بين سائر العلماء وذلك لخصوصية الغزالي وتأثيره في علم المنطق وعنايته بإدخاله في العلوم الشرعية، وهو وجه التقاطع والاشتراك بينه وبين ابن حزم فناسبت المقارنة بينهما من هذا الوجه، وستتم المقارنة من خلال النقاط التالية:

١– المقارنة من حيث إدخال المنطق في العلوم الشرعية:

اشتهر الغزالي بأنه أول من أدخل المنطق في العلوم الشرعية، خصوصاً في علم أصول الفقه، وذلك في مقدمة كتابه المستصفى، حيث ورد فيه: (نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم، وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً)(٤٢)، وابن تيمية يرى هذا الرأي، وأنه كان الموقف العام من نظار المسلمين من المتكلمين وغيرهم هو نقد المنطق ورفض إقحامه في العلوم الشرعية لعدم الحاجة إليه إلى أن جاء الغزالي فتغير الأمر تماماً وأضحى للمنطق حضور في العلوم الشرعية، يقول: (وما زال نظار المسلمين يعيبون طريق أهل المنطق ويبينون ما فيها من العي واللكنة وقصور العقل وعجز النطق، ويبينون أنها إلى إفساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى تقويم ذلك، ولا يرضون أن يسلكوها في نظرهم ومناظرتهم لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه. وإنما كثر استعمالها من زمن أبي حامد؛ فإنه أدخل مقدمةً من المنطق في أول كتابه المستصفى، وزعم أنه لا يثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق)(٤٣).

وابن تيمية لا يخفى عليه كتاب التقريب لحد المنطق لابن حزم، بل قد أحال إليه في الرد على المنطقيين، ولكن ربما نظر ابن تيمية إلى أن الغزالي أدخل المنطق في أصول الفقه وسار على ذلك من بعده، بخلاف ابن حزم فإنه لم يفعل ذلك، وإن كان جهد ابن حزم في التقريب بين المنطق والعلوم الشرعية والتمثيل على قضايا المنطق وحدوده وأقيسته بالأمثلة الفقهية أسبق وأظهر، كما ربما نظر ابن تيمية إلى الأثر الذي أحدثه الغزالي فيمن بعده فهو أكبر إذا ما قورن بابن حزم.

---

(٤٢) المستصفى، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ، ص١٠.

(٤٣) الرد على المنطقيين ص١٩٤.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ/ديسمبر٢٠٢١م)

٢– المقارنة من حيث التصنيف في المنطق:

تفنن الغزالي في التأليف في علم المنطق، حيث كتب مقدمةً موجزة في المنطق ضمن مقدمة كتابه المستصفى في أصول الفقه، وأحال فيه إلى كتبه الأخرى التي محضها للمنطق، وهي كتاب محك النظر، وكتاب معيار العلم، وألف فيه أيضاً كتابه القسطاس المستقيم، كما ضمن المنطق في كتابه مقاصد الفلاسفة، وهو الكتاب الذي جعله مدخلاً لرده عليهم في كتاب تهافت الفلاسفة، حيث لخص في مقاصد الفلاسفة علوم الفلاسفة في المنطق والطبيعيات والإلهيات، وفيه يقول: (فإني التمست كلاماً شافياً في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم، ومكامن تلبيسهم وإغوائهم، ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم وإعلامك معتقدهم؛ فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رميٌ في العماية والضلال. فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاماً وجيزاً مشتملاً على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية ...)[٤٤].

وبشكلٍ مجمل تفنن الغزالي في التصنيف في المنطق، وألف فيه عدداً من الكتب المستقلة والمضمنة مع علومٍ أخرى، كما عمل على التنويع في الأمثلة والاستدلال على قضايا المنطق[٤٥].

ومع تعدد مصنفات الغزالي في فن المنطق إلا أنه كان حذراً من التعبير عن المنطق في عناوين كتبه، وذلك لتكون أدعى في القبول والذيوع بين الناس، وفي ذلك يقول ابن طملوس: (عندما تصفحت كتب أبي حامد رأيت من تلويحاته وإشاراته التي تكاد أن تكون تصريحاً أن له فيها تأليف وري في تسميتها عن أن يسميها باسم المنطق، وهذه الكتب منها معيار العلم له، وكتاب محك النظر، وهو دون المعيار، وكتاب القسطاس المستقيم، ومقدمة المستصفى في الفقه، ومنها مقدمة المقاصد، فهذه الكتب التي ألفها هي من صناعة المنطق، لكن أبا حامد غير أسماء الكتب وأسماء المعاني المستعملة فيها ونكب عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء معتادة الاستعمال عند علماء زمانه)[٤٦].

أما ابن حزم فجهده منصب على كتاب التقريب لحد المنطق، فهو كتابه الكبير الوحيد في علم المنطق، والذي حشد فيه جهده واستدلاله ومناقشته للمخالفين، وإن كان أشار لبعض المسائل المنطقية في كتبه الأخرى كالفصل والإحكام وغيرها، كما أشار إلى فائدة علم المنطق ولزوم تعلمه في رسالته مراتب العلوم.

---

(٤٤) مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف – بمصر، الطبعة الثانية، ص٣١.

(٤٥) انظر: تطور المنطق العربي، نيقولا ريشر، ترجمة د. محمد مهران، دار المعارف، الطبعة الأولى ١٩٨٥م، ص٣٧٥.

(٤٦) المدخل لصناعة المنطق، تحقيق د. محمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة – الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ، ص٣٤.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /ديسمبر٢٠٢١م)

٣- المقارنة من حيث النظر إلى فائدة علم المنطق:

يكاد يتفق ابن حزم والغزالي في بواعث التصنيف في المنطق والفائدة المرجوة من العناية به، وفي هذا يقول ابن حزم: (وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحدٍ فقط بل في كل علم، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم، وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة. وجملة ذلك في فهم الأسماء التي نص الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم عليها، وما تحتوي عليه من المعاني التي تقع عليها الأحكام وما يخرج عنها من المسميات، وانقسامها تحت الأحكام على حسب ذلك والألفاظ التي تختلف عباراتها وتتفق معانيها.

وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبداً، ويميزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى، ولا ينبغي أن يعتبر بها)[٤٧]، ومن هذا النص يظهر وجه عناية واهتمام ابن حزم بالمنطق من أجل تفعيله في العلوم الشرعية، وهي الغاية التي سعى من خلالها الغزالي لتقريب المنطق، (إن أبا حامد لم يأت بألفاظ أهل الصناعة، وإنما أتى بألفاظ ومثالات فقهية وكلامية)[٤٨]، حيث يلحظ في عموم كتب الغزالي المنطقية غزارة الأمثلة الشرعية والفقيهة والكلامية بشكلٍ لافت[٤٩]، الأمر الذي يؤكد الغاية التي أراد من خلالها الغزالي التصنيف في المنطق، حتى أنه سوى بين البحث الفقهي والبحث العقلي، فقرر أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، لا في الشروط ولا في الترتيب[٥٠]، ومن هذا الجانب يفهم سبب تعظيمه لعلم المنطق، وأنه أراد من التصنيف في المنطق بيان طريق الاستدلال العقلي السليم ليمكن من خلاله الاستدلال الشرعي والفقهي الصحيح، وفي ذلك يقول: (إن الباعث على تحرير هذا الكتاب الملقب بمعيار العلم غرضان مهمان: أحدهما تفهيم طرق الفكر والنظر، وتنوير مسالك الأقيسة والعبر؛ فإن العلوم النظرية لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة كانت لا محالة مستحصلة مطلوبة، وليس كل طالب يحسن الطلب، ويهتدي إلى طريق المطلب، ولا كل سالك يهتدي إلى الاستكمال، ويأمن الاغترار بالوقوف دون ذروة الكمال، ولا كل ظان الوصول

---

(٤٧) رسائل ابن حزم ١٠٢/٤.

(٤٨) المدخل لصناعة المنطق ص٣٥.

(٤٩) انظر: علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، وائل الحارثي، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى ٢٠١٢م، ص٢٦٢.

(٥٠) انظر: معيار العلم، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف – بمصر، الطبعة الثانية، ص٦٠.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ/ديسمبر٢٠٢١م)

إلى شاكلة الصواب آمن من الانخداع بلامع السراب.

فلما كثر في المعقولات مزلة الأقدام، ومثارات الضلال، ولم تنفك مرآة العقل عما يكدرها من تخليطات الأوهام وتلبيسات الخيال رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزاناً للبحث والافتكار، وصيقلاً للذهن، ومشحذاً لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الإعراب.

إذ كما لا يعرف منزحف الشعر عن موزونه إلا بميزان العروض، ولا يميز صواب الإعراب عن خطئه إلا بمحك النحو، كذلك لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيمه إلا بهذا الكتاب؛ فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار)[٥١].

٤– المقارنة من حيث العلاقة بين المنطق والفلسفة:

حرص الغزالي على تحرير المنطق من الفلسفة، وأنه لا علاقة بينهما، موضحاً أن المنطق لا يختص بالفلاسفة، وأن المنطق هو المودع في علم الكلام ضمن الباب المعروف بـ"النظر"، ومضمون هذا الباب هو مضمون علم المنطق، وإنما توجد اختلافات يسيرة في الألفاظ والتعبير عنه[٥٢]، وهذا الأمر اعتنى به الغزالي كثيراً، ودليله أنه حينما أورد علوم الفلاسفة وأنها تنقسم لعدة أقسام؛ فبين الحكم والموقف تجاه كل صنف من علوم الفلاسفة، وفي المنطق قال: (وأما المنطقيات فأكثرها على الصواب والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد)[٥٣].

وهذا بخلاف ابن حزم الذي لم يعالج هذه المسألة على سبيل التحديد، وإنما كان كلامه –كما سبق إيراده– وثناءه على أرسطو وعلى الفلسفة عاماً شاملاً للمنطق والفلسفة، دون أن يفرز علوم الفلاسفة ويقسمها ويبين الموقف تجاه كل صنف منها.

٥– المقارنة من حيث الموقف من القياس:

موقف ابن حزم في مسألة القياس واضح وصريح تماماً، فتمشياً مع منهجه الظاهري نفى القياس كمصدر للتشريع المستخدم لدى الأصوليين والفقهاء، في حين اعتمد على القياس الشمولي المعتمد لدى المناطقة والمفيد لليقين، وتبعاً للمناطقة في حكمهم على قياس التمثيل بأنه ظني تبعهم ابن حزم ونفى القياس في الفقه لكونه ينطلق في منهجه المعرفي وأصوله الاستدلالية على اليقين

---

(٥١) معيار العلم ص٥٩–٦٠.

(٥٢) انظر: تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثامنة، ص٨٥.

(٥٣) مقاصد الفلاسفة ص٣٢.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /ديسمبر٢٠٢١م)

لا الظن، ولذا أخذ بقياس الشمول المنطقي وترك قياس التمثيل الأصولي الفقهي.

في حين زاوج الغزالي بين القياسين، فهو في كتب المنطق يقرر كما قرره المناطقة من يقينية قياس الشمول وظنية قياس التمثيل، كما أنه يستشهد على قياس التمثيل بأقيسة الفقهاء والأصوليين، ولا إشكال لدى الغزالي في استخدام قياس التمثيل في الفقهيات لعدم اشتراطه اليقين فيها، وإنما مجرد الظن كافٍ فيها، ويعبر عن هذا المعنى بأنه يستقصى في العقليات دون الفقهيات، وفيه يقول: (ينبغي أن تعلم أن اليقين في النظريات أعز الأشياء وجوداً، وأما الظن فأسهلها منالاً وأيسرها حصولاً، فالظنون المعتبرة في الفقهيات هو المرجح الذي يتيسر به عند التردد بين أمرين؛ إقدام أو إحجام)(٥٤).

وفي كتابٍ واحد استخدم القياسين جميعاً، كما في كتابه المستصفى، حيث قرر في مقدمته ضمن المقدمة المنطقية كلام المناطقة في يقينية قياس الشمول، وقد كان الغزالي معجباً بالصياغة المنطقية في تصحيح صورة القياس الحملي بالنظر إلى الصورة دون المادة، وفي أثناء الكتاب ضمن مباحث أصول الفقه يقرر القياس الظني المعتمد على المقدمتين الجزئيتين، وكأنه يرى أن لا تعارض بين الأمرين، إذ يكتفى في مجال الفقهيات بالظن ولا يشترط اليقين.

٦- المقارنة من حيث التأثير:

يظهر أن الأثر الذي أحدثه الغزالي أعظم وأوسع من ابن حزم بكثير، وشواهد ذلك كثيره، حيث تلحظ الكثير من المدونات الأصولية تابعت الغزالي في إدخال المنطق ضمن كتب أصول الفقه، كما كانت رؤية الغزالي التأصيلية تجاه المنطق وتحريره من العلائق الفلسفية مسيطره على من بعده، فمثلاً القفطي حينما تحدث عن فلسفة أرسطو وصنفها إلى أجزاء وحكم على كل صنفٍ منها بما يناسبه تكلم على المنطق بنفس الحكم الذي حكم به الغزالي على المنطق، والذي سبق نقله، فقال القفطي: (وأما المنطقيات فلا تتعلق بشيءٍ منها بالدين نفياً وإثباتاً، بل هو نظرٌ في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد ليصح به المحدود، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر)(٥٥).

إن تأثير الغزالي واسع وممتد ليس في المشرق الإسلامي فحسب، بل حتى في المغرب، وفي بيئة الأندلس خصوصاً التي ينتمي إليها ابن حزم كان للغزالي الأثر الكبير فيها، وقد تحدث عن هذا ابن طملوس في كلامه عن الأندلس وموقفهم من العلوم، وأنهم اطلعوا على كتب الغزالي فلم يألفوها أولاً ونفروا عنها وحكموا عليها بالكفر والزندقة وأحرقت كتبه، ثم تغير الأمر تالياً، يقول:

---

(٥٤) معيار العلم ص١٧٦.

(٥٥) تاريخ الحكماء ص٥٢.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ/ديسمبر٢٠٢١م)

(ثم لم تكن تمتد الأيام إلا قليلاً وجاء الله بالإمام المهدي رضي الله عنه، فبان للناس ما كانوا قد تحيروا فيه، وندب الناس إلى قراءة كتب الغزالي رحمه الله، وعرف من مذهبه أنه يوافقه، فأخذ الناس في قراءتها وأعجبوا بها وبما رأوا فيها من جودة النظام والترتيب الذي لم يروا مثله قط في التأليف، ولم يبق في هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزالي إلا من غلب عليه إفراط الجمود من غلاة المقلدين، فصارت قراءتها شرعاً وديناً بعد أن كانت كفراً وزندقةً)(٥٦).

الخاتمة وأبرز النتائج:

١- سبق ابن حزم في تقريب المنطق إلى العلوم الشرعية، والتمثيل على قواعده بالأمثلة الفقهية.

٢- وجود قناعة كبرى لدى ابن حزم في صحة المنطق وحياديته وفائدته على علوم الشريعة، وهي التي بدورها أثرت عليه بعدم الالتفات إلى الإشكالات التي ينطوي عليها علم المنطق.

٣- ابن حزم وإن خالف أرسطو في بعض قضايا المنطق، إلا أنه يوافق على أفكار المنطق الرئيسية ومنطلقاته ومسائله الكبرى، في باب التصورات في قصر التعريف على الحد التام المكون من الكليات الذاتية دون العرضية، وكذلك في باب التصديقات باعتماد قياس الشمول الحملي وحصر اليقين فيه، كما أن مخالفاته لأرسطو يسيرة جداً وفي تفاصيل جزئية ضمن مباحث المنطق، وهذا أمر معتاد وشائع في شروح وحواشي المنطق أن تكون هناك آراء فرعية مخالفة لبعض تقريرات أرسطو، ولا يعتبر هذا خروجاً عن النسق الأرسطي الصوري.

٤- موقف ابن حزم الصارم في نفي القياس كمصدر للاستدلال في أصول الفقه كما أنه صادر من منطلق مذهبه الظاهري فإنه أيضاً متأثر بشكلٍ كبير بقناعته بمفاهيم المنطق، وحكمهم على قياس التمثيل بالظن.

٥- ينطلق ابن حزم في منهجه المعرفي من اليقين، ولا يقبل بالظن في كافة المجالات، الأمر الذي تطلب منه التأصيل لموقفه منطقياً وأصولياً وفقهياً.

٦- لم يميز ابن حزم بين مقامي المنطق؛ الأول المنطق الفطري المودع في فطر العقلاء، وهو مجاوز وسابق لتاريخ علم المنطق قبل اليونان، والثاني المنطق الصناعي الذي رسمه أرسطو وفق رؤية ابستملوجية وأنطلوجية خاصة به.

---

(٥٦) المدخل لصناعة المنطق ص٣٣-٣٤.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ /ديسمبر٢٠٢١م)

٧– تقدم ابن حزم وسبقه للغزالي في غزارة الأمثلة الشرعية والفقهية على مفاهيم المنطق.

٨– الغزالي أوسع أثراً فيمن بعده من العلماء من ابن حزم، إضافةً إلى تفنن الغزالي في التصنيف في المنطق وتعدد مؤلفاته فيه خلافاً لابن حزم.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ/ديسمبر٢٠٢١م)

د.ماهر بن عبد العزيز الشبل

Research Summary: Ibn Hazm's reception of Aristotelian logic

Dr: MAHER ABDULAZIZ ALSHEBL

Assistant Professor, Department of Faith and Contemporary Doctrines, College of Sharia and Islamic Studies, Qassim University

m.alshebl@qu.edu.sa

The position on logic in general was represented in a direction that adopted logic and defended it, which is represented by the philosophers affiliated with Islam, and another direction that rejected logic and criticized it, represented by the scholars of the predecessors and the general of the advanced speculators and theologians. A mentality on which the wise do not disagree, so he triumphed over logic and wanted to activate it in the forensic sciences, and for this he wrote his book “Al-Taqreeb to the Limit of Logic and the Introduction to it by Colloquial Words and Jurisprudential Examples.”

In this brief research, I wanted to fully stand with Ibn Hazm's motives that made him believe in logic, win it and defend it, in addition to discussing what Ibn Hazm concluded regarding the absolute defense of logic, and his neglect of what logic involved in the corruption of my belief, which was the reason for the predecessor's rejection of it. , and the need to distinguish between the places of innate logic and industrial logic, and a comparison was made between Ibn Hazm and Al-Ghazali in receiving logic through several points.

Keywords: Ibn Hazm, logic, Aristotelian.

المصادر والمراجع

١- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع – القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

٢- إحياء علوم الدين، الغزالي، دار المعرفة.

٣- إصلاح العقل في الفلسفة العربية، أبو يعرب المرزوقي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة ٢٠٠١م.

٤- الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، المكتبة العصرية – بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ.

٥- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة – بيروت.

٦- تاريخ الحكماء، تحقيق يوليوس ليبرت، بعناية د. محمد عوني عبد الرؤف، مكتبة الآداب – القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٩ هـ.

٧- تجديد المنهج في تقويم التراث د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي الطبعة الرابعة ٢٠١٢م.

٨- تطور المنطق العربي، نيقولا ريشر، ترجمة د. محمد مهران، دار المعارف، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.

٩- تهافت الفلاسفة، الغزالي، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثامنة.

١٠- حكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار عالم المعرفة، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

١١- الرد على المنطقيين، ابن تيمية، إدارة ترجمان السنة ١٣٩٦هـ.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ ١٥٨١ (جمادى الأولى ١٤٤٣ هـ /ديسمبر٢٠٢١م)

١٢– رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق د. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٧م.

١٣– سؤال المنهج لطه عبدالرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع – بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٥.

١٤– علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، وائل الحارثي، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى ٢٠١٢م.

١٥– الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، مكتبة الخانجي – القاهرة.

١٦– فلسفة العلوم المنطق الرياضي، د. ماهر عبد القادر، دار النهضة العربية ١٤٠٥هـ.

١٧– الفهرست لابن النديم، تحقيق إبراهيم رمضان، دار المعرفة – بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٧ هـ.

١٨– المدخل لصناعة المنطق، ابن طملوس، تحقيق د. محمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة – الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.

١٩– مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٤هـ.

٢٠– المستصفى، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٢١– المعتبر في الحكمة، ابن ملكا، جمعية دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد ١٣٥٧هـ.

٢٢– مفتاح دار السعادة، ابن قيم الجوزية، تحقيق عبد الرحمن قائد، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ.

٢٣– مقاصد الفلاسفة، الغزالي، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف – بمصر، الطبعة الثانية.

٢٤– المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، مصطفى طباطبائي، ترجمة عبد الرحيم البلوشي، دار ابن حزم – بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٥)، العدد (٣)، ص ص ١٥٥٢ – ١٥٨٢ (جمادى الأولى ١٤٤٣هـ/ديسمبر٢٠٢١م)

٢٥- معيار العلم، الغزالي، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف – بمصر، الطبعة الثانية.

٢٦- مناهج البحث عند مفكري الإسلام د. علي النشار، دار السلام – القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

٢٧- منطق الملخص، الرازي، تحقيق د. احد قراملكى، طهران.

٢٨- منهج ابن حزم المعرفي د. جمعان الشهري، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى ٢٠١٨م.